



O comum, um princípio político¹

Pierre Dardot e Christian Laval

O porvir parece estar em suspenso. Vivemos um momento estranho, desesperante e inquietante, em que nada parece possível. O porquê não tem nenhum mistério; não se deve à nenhuma eternidade do capitalismo, mas sim ao fato de que ele não enfrentou ainda obstáculos suficientes. O capitalismo continua exibindo sua lógica implacável, mesmo se a cada dia demonstra sua temível incapacidade para trazer solução para a crise e para os desastres que engendra. Ao contrário, estende o seu domínio sobre a sociedade à medida que se desenvolve consequentemente. Burocracias públicas, partidos da “democracia representativa”, especialistas, encontram-se cada vez mais aprisionados em amarras teóricas e dispositivos práticos dos quais não podem sair. O afundamento do que se constituíra na alternativa socialista a partir de meados do século XIX, a qual permitiu conter e corrigir alguns dos efeitos mais destrutivos do capitalismo, agrava agora o sentimento de que a ação política efetiva é impossível ou impotente. Quebra do estado comunista, transformação neoliberal do que já não merece sequer o nome de “socialdemocracia”, desvio populista de boa parte da esquerda ocidental, debilidade da massa de assalariados organizados, ascensão do ódio xenófobo e do nacionalismo, são outros tantos elementos que levam a perguntar se há forças sociais, modelos alternativos, modos de organização e conceitos que permitam esperar um mais além do capitalismo.

A tragédia do não comum

A situação que se impõe à humanidade é, no entanto, cada vez mais intolerável. O verdadeiro “espírito do capitalismo” não pode ser melhor apresentado do que por meio da expressão atribuída a Luiz XV: “depois de mim, o dilúvio”.² O capitalismo, ao produzir sobre uma base cada vez mais ampla as condições de sua expansão, está destruindo as condições de vida do planeta, gerando a destruição do homem pelo homem.³ O ímpeto destrutivo do capitalismo foi mais ou menos contido

¹ N. T. Introdução ao livro *Comum* publicado em francês, em 2014, pela editora *La Découverte*. Tradução a partir da versão em espanhol, publicada em 2015, pela editora *Gedisa*. Tradução de Eleutério F. S. Prado.

² Veja-se Michael Löwy, *Écosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*. Paris: Mille et une Nuits, 2011.

³ Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.



por políticas distributivas e sociais depois da II Guerra Mundial, evitando, assim – acreditava-se –, o retorno dos desastres sociais, políticos e militares que havia produzido desde o século XIX. Nos anos 1980, o neoliberalismo, com a ajuda de todo um arsenal de políticas públicas, pôs o capitalismo num caminho bem diferente ao estender a lógica da concorrência à toda a sociedade.

A sua imposição resultou num novo sistema de normas que se apoderou das atividades laborais, dos comportamentos e, inclusive, das mentes. Esse novo sistema instaurou a concorrência generalizada, configurou as relações da pessoa consigo mesma e com as demais em função da lógica da autosuperação e do rendimento ilimitado. Essa norma da concorrência não nasceu espontaneamente de cada um de nós como um produto natural do cérebro – ela não é biológica, mas efeito de uma política deliberada. Com a ajuda muito ativa do Estado, a acumulação ilimitada do capital passou a dirigir de um modo cada vez mais imperativo e rápido a transformação da sociedade, das relações sociais e das subjetividades. Chega-se assim à era do cosmocapitalismo, no qual, muito além da esfera do trabalho, as instituições, as atividades e os tempos de vida são submetidos a uma lógica normativa geral que os reconfigura e os orienta de acordo com os fins e os ritmos da acumulação de capital. Este sistema de normas é o que alimenta hoje em dia a guerra econômica generalizada, sustenta o poder de mercado das finanças, engendra desigualdades crescentes, assim com a vulnerabilidade social da maioria, acelerando ademais o abandono da democracia.¹

É essa mesma lógica normativa que precipita a crise ecológica. Cada um, no capitalismo neoliberal, converte-se em “inimigo da natureza”, de acordo com a fórmula de Jean Kovel.² Já há alguns anos, o Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento (PNUD) e o Grupo intergovernamental dos especialistas em mudança climática (conhecido pela sigla, em inglês: IPCC) elaboraram informes após informes apresentando o aquecimento climático como o problema mais importante e mais urgente jamais apresentado antes à humanidade.³ As populações mais pobres serão as primeiras a sofrer os efeitos do aquecimento global e as novas gerações serão aquelas que, em meados do século XXI, sofrerão as consequências das alterações do clima. Em um livro de grande lucidez, Harold Welzer afirma que “o

¹ Ver Pierre Dardot e Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris: Découverte, 2010.

² Jean Kovel, *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?* New York: Zed Books, 2002.

³ PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2007/2008. La lutte contre le changement climatique: um impératif de solidarité humaine dans um monde divisé*.



aquecimento do clima agrava as desigualdades globais nas condições de vida e de sobrevivência porque afeta as sociedades de forma muito diversa". Welzer prevê que, no século XXI, assistir-se-á "não só as tensões que estarão em jogo quanto ao direito à água e à sua exploração, como também a verdadeiras guerras pelos recursos naturais".¹

A crise ecológica não é o único problema que afeta o destino das populações do globo. Seria até perigoso pensar que apenas a urgência climática exige uma mobilização geral, enquanto que as empresas, as classes dominantes e os Estados poderiam continuar se esforçando, a despeito de tudo, para obter o máximo de riqueza, de poder e de prestígio, *as usual*. Porém, esta crise, sem dúvida mais do que as outras, mostra de modo muito significativo os becos sem saída que atualmente os humanos enfrentam. O mundo não ficará protegido mediante o estabelecimento de uma espécie de reserva dos "bens comuns naturais" (tais como terra, água, ar, florestas, etc.), "milagrosamente" preservados da expansão infinita do capitalismo. Todas as atividades e todas as regiões interatuam entre si. Não se trata tanto, pois, de proteger os "bens" fundamentais para a sobrevivência humana, mas de transformar profundamente a economia e a sociedade, invertendo o sistema das normas que atualmente ameaçam, de modo muito direto, a humanidade e a natureza. É isto, precisamente, o que foi já compreendido por todos aqueles para os quais a ecologia política consequente apenas pode se configurar como um anticapitalismo radical.² Por que razão o desastre anunciado pelas autoridades científicas não suscita, salvo em uma minoria, uma mobilização geral, tal como seria de se esperar? O diagnóstico extremamente grave estabelecido pelo PNUD e pelo GIEC e, hoje em dia, por numerosas instituições, apresenta a necessidade de uma ação coletiva capaz de responder à urgência climática. Nem as empresas nem os Estados tem trazido respostas capazes de fazer frente aos processos já desencadeados. Os repetidos fracassos das cúpulas sobre as mudanças climáticas põem em relevo, com efeito, a incapacidade dos dirigentes econômicos e políticos, pois eles que não conseguem escapar da lógica da concorrência mundial. A ideia de um destino comum da humanidade, em consequência, não se impõe e, assim, o caminho para uma indispensável cooperação segue fechado. Na realidade, vivemos a tragédia do não comum.

¹ Harold Welzer, *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI siècle*. Paris: Gallimard, 2009, p. 13.

² Ver John B. Foster, Ecology against capitalism. In: *Monthly Review*, vol. 53 (5), outubro de 2001.



Essa tragédia não se deve tanto à condição de que a humanidade ignora o que a espera, como ao fato de que ela está sob o controle de grupos econômicos, de classes sociais e de castas econômicas que, sem ceder nada em seus direitos e privilégios, querem prolongar o exercício de seu domínio, alimentando a guerra econômica, a chantagem da paralização e o medo do estrangeiro. O beco sem saída que os humanos se encontram põe as claras o desarme político das sociedades atuais. Ao mesmo tempo que se paga o preço da ausência de limites do capitalismo, padece-se de uma debilidade considerável da democracia, isto é, dos poucos e limitados meios por via dos quais seria possível conter a lógica econômica dominante, sustentar os espaços de vida não mercantis, manter as instituições dependentes de princípios alheios ao proveito próprio, corrigir e atenuar os efeitos da “lei da concorrência mundial”. Os “dirigentes políticos” que se sucedem ao sabor das alternâncias de poder perderam hoje em dia, em grande medida, a sua liberdade de ação frente aos poderes econômicos que foram, aliás, estimulados e reforçados por eles. A ascensão do nacionalismo, da xenofobia ou da paranoia da segurança são consequências diretas dessa retração do Estado, cuja principal função na atualidade tornou-se simplesmente submeter a sociedade às exigências do mercado mundial.

Continuar esperando do Estado Nacional que proteja eficazmente a população dos mercados financeiros, dos deslocamentos populacionais, da degradação climática, é ilusório. Sem dúvida, os movimentos sociais dos últimos decênios têm tentado salvar o que poderia ser salvo dos serviços públicos, da proteção social e dos direitos laborais. Porém, não foi percebido que o marco nacional e os mecanismos estatais são insuficientes ou inadequados para enfrentar as regressões sociais e os riscos ambientais. Vê-se, sobretudo, que o Estado muda de forma e de função à medida que se acentua a competição capitalista mundial; eis que a sua função atual é menos administrar uma população para melhorar o seu bem-estar do que lhe impor a dura lei da mundialização. Na realidade, se o comum se tornou nos dias atuais algo tão importante é porque ele revoga brutalmente as crenças e as esperanças no Estado.

Não se trata, evidentemente, de fazer eco à condenação neoliberal das intervenções de cunho social, cultural ou educativas do Estado, mas sim, ao contrário, trata-se de libertá-las dos limites burocráticos com o fim de submetê-las à atividade social e à participação política da maioria. No fundo, paradoxalmente, foi o próprio neoliberalismo que impôs uma virada no pensamento político em direção ao comum, rompendo com a falsa alternativa, entre Estado e o seu espelho, o mercado. Ora, deveria ser claro atualmente que é vão esperar que o Estado volte a



"enquadrar" a economia capitalista no direito republicano, na justiça social e mesmo na democracia liberal. De algum modo chegou ao fim a ideia de que o Estado poderia ser um ativo da sociedade contra os efeitos desastrosos do capitalismo. Desse ponto de vista, Ugo Mattei tinha toda razão em insistir no sentido que tomaram as "privatizações", pois, por meio delas, tirou-se das mãos do Estado para passar para grupos particulares oligárquicos aquilo que se pode considerar como fruto do trabalho comum ou como domínio de uso comum.¹ O que se tornou manifesto é que a propriedade pública não é uma proteção do comum, mas sim uma espécie de forma "coletiva" de propriedade privada, reservada à classe dominante, a qual pode dispor dela ao seu talante, espoliando a população de acordo com os seus desejos e seus interesses. O fato da chamada esquerda governamental ter mostrado, em muitos lugares, um certo apego a essa operação de espoliação não se afigura estranho diante da maciça desconfiança da política que hoje se constata.

De modo muito geral, seja qual seja o lado que se olhe, a ação coletiva parece dificilmente praticável. O esmagador domínio burocrático que caracteriza a administração do "social" tem um papel importante nisso tudo, assim como tem também a invasão da vida cotidiana por parte do consumismo de massa, que funciona como compensação psíquica ou como sinal de prestígio. A isto se adiciona a individualização extrema das políticas de gestão da mão de obra, cujo objetivo consiste em estilhaçar os coletivos de trabalho – um efeito que têm conseguido na prática. Converte-se em "empreendedor de si mesmo", "responsabilize-se", "supere os seus objetivos" – são todos imperativos que não predispõem à resistência coletiva dos assalariados em posição de dependência e de subordinação. Enquanto os "ganhadores" sabem defender muito bem as suas posições, os que permanecem isolados na competição geral acabam ficando reduzidos à impotência. Tal "descoletivização" da ação, que afeta todos os assalariados da base da sociedade, explica essa espécie de vazio social que todo mundo experimenta – uma forma contemporânea do que Hannah Arendt chamou de "desolação".

Diante de constatações tão esmagadoras, a postura mais ampla tem sido depolar a ausência de alternativas políticas, reclamar da ruína dos ideais coletivos ou se acomodar ao eco demasiado débil das utopias concretas. Já está na hora de desenvolver novas perspectivas para superar o capitalismo, de pensar as condições e as formas possível de atuar em comum, de extrair princípios capazes de orientar

¹ Ugo Mattei, *Rendre inaliénables les biens communs*. In: *Le Monde Diplomatique*, dezembro de 2011. Ver também Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*. Roma: Laterza, 2011.



as lutas, de vincular as práticas dispersas às formas possíveis que anunciam uma nova instituição geral das sociedades. Não se sobrestima aqui a importância desse trabalho: por si só, ele não será suficiente; eis que não poderia substituir o compromisso com a ação. Porém, ele é indispensável.¹

A emergência estratégica do comum

A reivindicação do comum nasceu, em primeiro lugar, das lutas sociais e culturais contra a ordem capitalista e o Estado empresarial. Termo central da alternativa ao neoliberalismo, o “comum” converteu-se no princípio efetivo dos combates e dos movimentos que, já faz alguns decênios, gerando formas de ação e discursos originais, têm resistido à dinâmica do capital. Longe de ser uma pura invenção conceitual, tem sido a formula dos movimentos e correntes de pensamento que buscaram opor-se à tendência principal de nossa época: a extensão da propriedade privada a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida. Nesse sentido, o termo “comum” designa, não o surgimento de uma ideia eterna, mas a emergência de uma forma nova de opor-se ao capitalismo, inclusive, de visar a sua superação. Trata-se, igualmente, de um modo de voltar as costas definitivamente ao comunismo estatal. O Estado, convertido em proprietário de todos os meios de produção e de administração, aniquilou metódicamente o socialismo, “o qual foi concebido como um aprofundamento da democracia política – e não como a sua recusa”.² Para aqueles que não se satisfazem com a “liberdade” neoliberal, trata-se, pois, de encontrar outro caminho. É assim que se explica como surgiu o tema do comum nos anos 1990; ele apareceu ao mesmo tempo nas lutas sociais mais concretas e nas mobilizações de grande amplitude.

As reivindicações em torno do comum surgiram nos movimentos altermundialistas e ecologistas. Buscando opor-se ao que era percebido como uma nova onda de “enclosures”, tomaram como referência o antigo termo “commons”. Essa expressão, como se sabe, remete-se ao processo plurissecular de ação de terras empregadas coletivamente (comunais) e a supressão dos direitos consuetudinários nos campos europeus, mediante o cercamento dos

¹ Quer-se retomar – e assumir com muito gosto – a fórmula de Cornelius Castoriadis ao pôr fim à publicação da revista *Socialisme ou Barbarie*, em 1967: “uma atividade revolucionária somente voltará a ser possível quando uma reconstrução ideológica radical puder voltar a se encontrar com um movimento social real”. Ver C. Castoriadis, *La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie*, circular dirigida aos financiadores e leitores de *Socialisme ou Barbarie*, em junho de 1967, em *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2, 10/18, UGE, 1974, p. 424.

² Moshe Lewin, *Le siècle soviétique*. Paris: Fayard/Le monde diplomatique, 2008, p. 477.



campos e das pradarias. O espírito geral do movimento ficou bem resumido na fórmula dos participantes da “batalha da água”, em Cochabamba: “sofremos um grande roubo, mesmo não sendo proprietários de nada”.¹

Ao mesmo tempo, tais “commons” têm sido objeto de uma intensa reflexão teórica. Numerosos trabalhos empíricos, alguns deles por iniciativa de Elinor Ostrom, dedicaram-se às formas institucionais, às regras de funcionamento, aos instrumentos jurídicos que permitem às coletividades administrar “em comum” os recursos compartilhados fora do mercado e à margem do Estado, tratam-se estes de recursos naturais ou de “comuns de conhecimento”. A extraordinária expansão da internet nas últimas três décadas permitiu tornar visível as novas possibilidades de cooperação intelectual, a reciprocidade nos intercâmbios por meio das redes, assim como os riscos que recaem sobre as liberdades devido à concentração do capitalismo digital e o controle policial exercido pelos Estados. Filósofos, juristas e economistas multiplicaram desde então os seus trabalhos, construindo assim, pouco a pouco, o campo cada vez mais ricos dos “commons studies”. Michael Hardt e Antonio Negri, por sua vez, produziram a primeira teoria do comum, a qual teve um expressivo mérito histórico por ter levado a reflexão do plano das experiências concretas dos “commons” (no plural) para uma concepção mais abstrata e politicamente mais ambiciosa do comum (no singular).² Em suma, “comum” veio a ser o nome de um regime de práticas, de lutas, de instituições e de investigações que apontam para um porvir não capitalista.

O propósito deste livro é precisamente *refundar o conceito* de comum de forma rigorosa, rearticulando práticas que atualmente nele encontram o seu sentido com um certo conjunto de categorias e instituições, às vezes bem antigas, as quais fizeram do comum, na histórica ocidental, um termo ao mesmo tempo valorizado e maldito. Valorizado e mesmo sacralizado, já que o comum mantém certa afinidade como tudo aquilo que excede o comércio profano; maldito, pois é um termo sempre ameaçador para os gozos da propriedade privada e estatal. As investigações que aqui se apresentam querem ir, portanto, ao “fundo das coisas”, à raiz do direito e da economia política. Interrogam o que se entende por “riqueza”, por “valor”, por “bem”, por “coisa”. Questionam a base filosófica, jurídica e econômica do capitalismo. A sua finalidade consiste em revelar aquilo que a tradição política reprimiu, isto é, tudo aquilo que ela proibiu de pensar e de instituir.

¹ Primeiro comunicado da Coordenação de defesa da água e da vida. Cochabamba, dezembro de 1999.

² Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Multitude*. Paris: La Découverte, 2004.



A instituição da propriedade privada individual, que concede o domínio e o gozo exclusivo da coisa, de acordo como a antiga figura romana do *dominium*, é peça decisiva dessa tradição. Eis que ela continua central mesmo após ter-se iniciado a sua decomposição relativa, com a crise doutrinal que passou a atravessar desde os fins do século XIX. Essa instituição, cujo princípio consiste em retirar as coisas do uso comum, nega a cooperação sem a qual nada seria possível, ignora todo um tesouro comum acumulado no qual novas riquezas encontram suas condições de possibilidade. A “ficção proprietária”, que se estende hoje ao imenso domínio da cultura, das ideias, da tecnologia, do vivente, evidencia a cada dia, ao mesmo tempo, os seus limites e os seus efeitos. A propriedade estatal não é o seu contrário, mas a sua transposição e o seu complemento. Eis que o Estado, não satisfeito em integrar as normas do privado, tem tomado sucessivamente a iniciativa de sua própria defecção: o Estado, no Brasil, abandonou a propriedade privada do transporte público nas grandes cidades; o Estado, em Istambul, privatizou os espaços urbanos em proveito das grandes empresas imobiliárias; o Estado, na Etiópia, entregou às multinacionais, por cessões que duram noventa e nove anos, terras das quais é o único proprietário.

O regime de propriedade privada foi perturbado no século XIX por grandes protestos socialistas diante do injustificável açambarcamento dos frutos do trabalho dos assalariados. Hoje em dia, ele se vê exposto a outra crítica e esta mostra que a propriedade não é apenas esse dispositivo adequado para extrair o fruto do trabalho alheio, mas também uma ameaça geral que afeta as condições de vida em comum.¹ A possibilidade de uma virada política radical reside no seguinte: enquanto que o comum foi até o momento concebido como uma grande ameaça contra a propriedade, apresentada esta como meio e razão da vida, agora é a própria propriedade que, com razão, é preciso apresentar como uma ameaça à própria possibilidade da vida.

A presente obra quer identificar o princípio político do comum como o sentido dos movimentos, das lutas e dos discursos que, nos últimos anos, opuseram-se à racionalidade neoliberal em quase todo o mundo. Os combates pela “democracia real”, o “movimento das praças”, as novas “primaveras” dos povos, as lutas dos estudantes contra a universidade capitalista, as mobilizações pelo controle popular da distribuição das águas, não são acontecimentos caóticos e aleatórios, erupções accidentais e passageiras, tumultos dispersos e sem finalidade. Essas lutas

¹ Ver H. Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*. Paris: Le Seuil, 2007.



políticas obedecem à racionalidade política do comum, a busca coletiva de formas democráticas novas.

É o que expressa de forma muito clara a relação entre a “comuna” e os “comuns”, posta pelo movimento do Parque Gaza, em Istambul, na primavera de 2013, o qual esteve inscrito numa ampla série de ocupações de praças e de parques ao longo e ao largo do planeta, deste 2011. Eis o que ele tornou visível: “comuna” é o nome de uma forma política caracterizada pelo autogoverno local; “comuns” é, em particular, o nome que dá aos espaços urbanos que a política neoliberal de Erdogan pretendeu confiscar em proveito de interesses privados. É igualmente o nome de um agrupamento que se constituiu em fevereiro de 2013, *Our commons*, para opor-se à “perda do que é comum”.¹ Durante dez dias, entre os dias 1º e 11 de junho, atrás das barricadas em que se podia ler “Comuna de Taksim”, a Praça Taksim e o Parque Gezi se converteram em um espaço de vida, um lugar onde se experimentou pôr em comum práticas e formas de ação. O essencial é isto: marcados como “bandidos” pelo poder, alguns “cidadãos passaram a defender o seu espaço de vida, criaram algo em comum no momento em que foram empurrados ao isolamento, cuidaram do espaço coletivo por si mesmos”.² Precisamente por isso, de muitos lados, procurou-se assinalar uma identidade aos atores do movimento Occupy Gezi, como se fosse preciso, necessariamente, atribuir essa resistência a “alguém” concreto, como se o seu valor político insuperável não proviesse de uma subjetivação coletiva, a qual fazia estalar todas as matrizes identificantes (kemalistas contra islamitas, turcos brancos privilegiados contra turcos pobres vindos das províncias, etc.).³ Este livro se dedica a explorar tais significações políticas das lutas contemporâneas contra o neoliberalismo.

O primeiro capítulo torna preciso o que se entende aqui por “comum”: enquanto que “comuna” é o nome do autogoverno político local e “comuns” designa diversos tipos de objetos dos quais se ocupam as atividades coletivas dos indivíduos, “comum” é propriamente o princípio que anima essas atividades e que, ao mesmo tempo, preside a construção de tais formas de autogoverno. Esse esforço para bem especificá-lo é necessário porque o termo é empregado em contextos

¹ Ver texto do manifesto *Our Commons. Who, why?* In: www.mustereklerimiz.org.

² F. Taylan, Taksim, une place vitale. In: *Revue des Livres*, nº 12, julho-agosto de 2013, p. 57.

³ Ver o texto de Z. Gambetti, professora de teoria política da Universidade de Bósforo: The Gezi as surplus value, o qual mostra muito bem em que sentido o “valor” criado por este movimento se constitui num excesso de sentido e de práxis que supera de longe ao dos indivíduos que participaram nos acontecimentos políticos. Disponível em www.jadoliyya.com.



históricos muito diversos e se encontra frequentemente sobrecarregado de conotações filosóficas, jurídicas e religiosas as mais heterogêneas.

Na primeira parte, “A emergência do comum”, tratar-se-á de restituir o contexto histórico que acompanhou a afirmação do novo princípio do comum e de submeter à crítica, tal como esta deve ser feita, os limites das concepções que têm sido propostas, nos últimos anos, por economistas, filósofos e juristas, na condição de militantes de movimentos sociais. Na segunda parte, “Direito e instituição do comum”, tratar-se-á mais diretamente de refundar o conceito de comum situando-o deliberadamente no terreno do direito e da instituição. O pior que se pode fazer é deixar o direito nas mãos daqueles que têm por profissão ditá-lo. O sistema de normas é sempre um terreno em que estão em jogo conflitos e o direito é, enquanto tal, um campo de lutas. Não se parte do zero, pois, contrariamente a uma ilusão ótica que poderia fazer crê-lo, o tema não é recente. O ensaio apoia-se numa ampla história das criações institucionais e jurídicas que desafiaram a ordem burguesa e a lógica proprietária. Ademais, ele recorre a múltiplas contribuições da história, da teoria jurídica, da filosofia política e da tradição socialista, para fornecer uma concepção nova do comum, capaz de esclarecer o sentido dos combates do presente, determinando melhor o lugar das coisas e o que está em jogo. Finalmente, na última parte, sem pretender redigir um “programa”, esboça-se em grandes linhas uma “política do comum”.